

R E C H E R C H E S C A R M É L I T A I N E S

La liberté chez Edith Stein

Collectif

Sous la direction de Christof Betschart, *o.c.d.*

Éditions du Carmel
Toulouse
2014

ISBN: 978-2-84713-235-9

ISSN 1624-0197

Dépôt légal: © Éditions du Carmel

33, avenue Jean Rieux

31500 Toulouse

Tél.: 05 62 47 16 86

Fax : 05 62 47 16 68

e-mail : editions.carmel@wanadoo.fr

site internet : www.editionsducarmel.fr

LIBERTÉ ET UNION MYSTIQUE

INTRODUCTION

La réflexion sur la liberté selon Edith Stein lors de la première édition de l'université d'été, organisée par l'Institut Jean de la Croix¹, montre clairement que la liberté humaine n'est pas une valeur absolue prise pour elle-même, mais qu'elle se concrétise dans une situation donnée. Dans ce contexte, je souhaite aborder le rôle de la liberté humaine dans la relation avec Dieu² et plus spécialement en ce qui concerne l'union mystique. Pour ce faire, je vous propose en premier lieu d'approcher l'union mystique en tant que telle, avant d'aborder en deuxième lieu la place de la liberté divine et humaine dans cette union, c'est-à-dire le don de soi mutuel, libre et complet qui présuppose une certaine connaissance de Dieu et de soi-même à partir du centre de l'âme.

1. L'UNION MYSTIQUE

L'union de la personne humaine à Dieu peut être située à différents niveaux qu'Edith Stein met en évidence surtout dans ses deux derniers écrits sur le Pseudo-Denys³ et sur Jean de la Croix⁴. Au contact de ces deux mystiques, elle va évoquer plusieurs formes d'union à Dieu pour ensuite montrer la spécificité de l'union

1. Voir <http://www.institutjeandelacroix.org>.

2. Voir la contribution de Denis Chardonnes par rapport au lien entre liberté et grâce dans ce livre aux p. 137-160.

3. Voir *Voies de la connaissance de Dieu*.

4. Voir *Science de la Croix*. Je remercie sœur Cécile d'avoir mis à ma disposition sa nouvelle traduction encore inédite de cet ouvrage. Je m'y réfère tout en indiquant encore les pages de la traduction du Père Étienne.

proprement mystique. Cette dernière est caractérisée au moins par deux choses : elle est premièrement un *don gratuit* de la part de Dieu qui ne peut pas être provoqué par une quelconque disposition humaine et elle est deuxièmement une *union réciproque* non seulement en engageant consciemment les facultés de l'âme⁵, mais toute la personne depuis le centre ou l'essence de son âme. Dans ce qui suit, j'aborderai d'abord l'union mystique en tant que distinguée de la présence d'immensité et de l'inhabitation trinitaire, ainsi qu'en montrant la dimension intersubjective, non-fusionnelle de cette union dans la ligne de la thèse steinienne sur l'empathie.

A. L'union mystique dans son lien avec la présence d'immensité et l'inhabitation trinitaire

Edith Stein considère l'union avec Dieu du point de vue de la connaissance et de l'amour. Dans les *Voies de la connaissance de Dieu*, l'aspect cognitif est au premier plan. Elle y distingue trois voies vers la connaissance de Dieu par la réflexion philosophique (*théologie naturelle*), par la foi et par l'expérience de Dieu accompagnée de la certitude d'être touché par Dieu. À propos de la troisième voie de connaissance de Dieu par expérience, elle précise :

« Cette certitude peut reposer sur un sentiment : Dieu est présent ; le Présent nous touche au plus intime de notre être. Ce toucher est, à proprement parler, *l'expérience de Dieu*. Il forme le noyau de l'expérience mystique, de la rencontre de Dieu dans une relation de personne à personne. » (*Voies de la connaissance de Dieu*, p. 53s. [45s., édition allemande])

Dans la *Science de la Croix*, Stein reprend les trois voies de la connaissance de Dieu en parlant cette fois-ci de trois espèces d'union avec Dieu. La dernière œuvre steinienne, écrite en 1941-1942 à la suite de l'essai sur le Pseudo-Denys, comporte un

5. Voir Michel DUPUY, art. « Union à Dieu », DS 16 (1994) col. 40-61, ici col. 55-57. Dupuy s'oppose formellement à une union substantielle, par exemple chez Jean de la Croix, pour n'envisager qu'une union au niveau des facultés spirituelles et par les vertus théologiques qui leur correspondent : « Il n'y a donc pas lieu de distinguer une autre manière d'être uni à Dieu que par la foi, l'espérance et la charité. » (col. 57)

paragraphe important sur l'union avec Dieu⁶, où elle distingue, à partir de Jean de la Croix, trois espèces différentes d'union :

« [P]ar la première, Dieu habite par essence dans toutes les choses créées et les maintient dans l'être. Par la deuxième, il faut entendre l'inhabitation par grâce dans l'âme, par la troisième, l'union transformante, divinisante par le parfait amour. » (*Science de la Croix*, p. 186 [139])

À la suite de cette citation, Stein va d'abord questionner ces trois espèces d'union à Dieu par rapport à l'enseignement de Jean de la Croix et de Thérèse de Jésus⁷, avant de proposer son interprétation personnelle.

La *première espèce* d'union de Dieu à toutes les choses créées, donc aussi aux créatures inanimées, est appelée par les théologiens la présence d'immensité. Jean de la Croix la connaît par ses études de théologie et plus particulièrement de celle de Thomas d'Aquin qui dit dans la première partie de sa *Somme de théologie* que Dieu est en toutes choses par puissance, par présence et par essence : « Dieu est en tout par sa puissance, parce que tout lui est soumis [gouvernement divin] ; il est en tout par sa présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant ses yeux [providence] ; il est en tout par son essence, parce qu'il est présent à tout comme cause universelle de l'être [créateur]⁸ ». Toutes choses dépendent de Dieu qui crée, qui est provident et qui gouverne. Le maintien dans l'existence est l'effet de cette première espèce d'union avec Dieu. Cette dépendance de toute créature de son créateur n'abolit pas l'autonomie de la créature en tant que créature, ayant une subsistance propre à l'intérieur de la création. La subsistance, qui prendra dans la personne humaine la forme de la subjectivité, est la condition pour qu'il puisse y avoir une union entre deux termes et non pas une absorption de la personne humaine en Dieu.

6. Voir *Science de la Croix*, p. 186-203 [139-151, édition allemande].

7. Voir *ibid.*, p. 186-197 [139-146].

8. THOMAS, *Summa theologiae* Ia, q. 8, a. 3c. : « Sic ergo [Deus] est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi ».

La *deuxième espèce* d'union est celle par l'inhabitation trinitaire et par conséquent de la grâce sanctifiante qui concerne non plus toutes les créatures, mais seulement celles qui sont raisonnables, à savoir les personnes humaines et angéliques. En effet, l'union par la grâce demande déjà une forme de réciprocité au niveau de la vie spirituelle :

« Cet être [divin] est cependant vie personnelle et ne peut s'introduire à flot que là où on lui ouvre personnellement les portes. C'est précisément la raison pour laquelle l'accueil de la grâce n'est pas possible sans libre consentement. Ainsi s'accomplit un être-l'un-en-l'autre [*Ineinandersein*], qui nécessite la présence d'un être véritablement *intérieur*, c'est-à-dire spirituel. Seulement ce qui vit spirituellement peut accueillir en soi une vie spirituelle. L'âme en laquelle Dieu habite par grâce n'est pas le théâtre d'opération impersonnel de la vie divine mais est attirée au sein même de cette vie. » (*Science de la Croix*, p. 188s. [140])

L'union par grâce demande un être spirituel ouvert à l'inhabitation trinitaire qui ne peut pas être habituel sans le consentement (au moins implicite) de la personne. Cette union par grâce n'exige pas que l'inhabitation trinitaire au plus intérieur de l'âme soit sentie consciemment. Habituellement, la vie dans la grâce passe par les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité qui ont Dieu pour objet. Dans ces vertus, il est possible d'arriver à une connaissance vivante de l'inhabitation trinitaire, à un rapport aimant avec chacune des trois personnes divines et à un désir de l'union définitive dans la vie éternelle, mais sans parvenir à pénétrer consciemment la profondeur de leur présence en nous. La vie dans la grâce implique l'activité des facultés spirituelles, mais le plus intérieur de l'âme, l'inhabitation trinitaire en tant que telle n'est pas objet d'expérience.

L'expérience de cette inhabitation est donnée, selon une multiplicité de degrés, dans l'expérience mystique et plus particulièrement dans l'union transformante avec Dieu. Dans cette *troisième espèce* d'union, Stein souligne qu'elle a lieu au plus intérieur de l'âme, dans une profondeur qui nous reste

habituellement cachée et à laquelle nous ne pouvons pas accéder par nos efforts. Voici comment Stein exprime la nouveauté de cette union par rapport à celle dans la grâce :

« [L]à [dans l'union par la grâce], l'être divin est communiqué à l'âme mais le point source (*Quellpunkt*) personnel reste caché et n'intervient pas dans cette communication de l'être; ici [dans l'union transformante] le point source de la vie divine (autant que l'on puisse en parler) entre en contact ontologique (*Seinsberührung*) avec le point source de la vie de l'âme humaine et lui fait sentir sa présence. Pourtant il reste encore dans l'obscurité et fermé. » (*Science de la Croix*, p. 201 [149])

L'union n'a plus son point de départ dans les facultés, mais plus profondément dans ce point source (*Quellpunkt*) de la vie humaine et que Stein appelle également le « chez soi » du je humain. Le don de soi mutuel se situe à cette nouvelle profondeur et rend possible une connaissance et un amour pleinement personnels.

B. L'union mystique dans sa dimension intersubjective

Dans les trois espèces d'union de Dieu avec l'homme, Edith Stein veille à ne pas interpréter l'union comme une fusion, tout particulièrement en ce qui concerne l'union mystique qui présuppose justement ce qu'elle appelle deux points source. Cette attention à l'altérité en ce qui concerne la relation avec Dieu est présente chez elle dès avant sa conversion en évoquant dans sa thèse la connaissance intuitive de Dieu par empathie, qui n'exclut pas, mais complète une connaissance naturelle discursive et la connaissance de foi. En effet, l'empathie est une connaissance intuitive d'un autre sujet et de ses vécus en tant que vécus d'un autre. Voici le petit passage de sa thèse où elle évoque la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu et vice versa :

« C'est ainsi [par empathie] que l'homme saisit la vie psychique de son semblable [*das Seelenleben seines Mitmenschen*], mais c'est ainsi aussi qu'en tant que croyant, il saisit l'amour, la colère, le commandement de son Dieu, et ce n'est pas autrement que

Dieu peut saisir sa vie. En tant qu'il possède une connaissance parfaite, Dieu ne se trompera pas sur les vécus des hommes, comme les hommes se font illusion entre eux à propos de leurs vécus. Mais pas davantage pour lui, leurs vécus ne deviennent les siens propres, ni n'adoptent la même manière d'être donnés. » (*Le problème de l'empathie*, p. 32 [éd. allemande])

Le concept très large d'empathie englobe toute expérience qu'un sujet peut avoir d'un autre. Le mot "sujet" se réfère ici au concept husserlien de "je pur" et qui s'applique à la fois aux personnes humaines, angéliques et divines, ainsi qu'à certains animaux. Nous avons la capacité plus ou moins grande d'« empathiser » les vécus d'autres sujets, sans qu'ils deviennent nôtres pour autant. Tout l'effort consiste à montrer que nous pouvons vivre par empathie ce que vit un autre sujet, sans fusionner avec lui⁹.

La conviction qu'il faut nécessairement deux sujets dans l'empathie restera présente dans toute l'œuvre steinienne. Dans ses deux derniers écrits, les *Voies de la connaissance de Dieu* et la *Science de la Croix*, elle entend l'union par grâce et l'union mystique dans le sens d'une progression dans la relation de personne à personne. Nous avons l'expérience de relations entre personnes humaines et nous pouvons d'une manière analogique, avec une part de similitude et une plus grande part de dissimilitude, parler d'une relation personnelle entre Dieu et l'homme. Cette analogie s'élabore à partir de la doctrine classique chez Boèce et Thomas selon laquelle le concept de personne s'applique d'une manière analogique à Dieu, aux anges et aux hommes¹⁰. En effet, la connaissance intersubjective

9. Elle maintient cette approche jusque dans ses dernières œuvres. Mentionnons par exemple son étude *Liberté et grâce* de 1921 où elle décrit la « transformation radicale » de l'âme par une renaissance de l'Esprit qui va jusqu'à modifier certaines dispositions de l'âme: « Et pourtant, ce que nous appelions l'individualité, le plus propre de l'âme, n'est pas effacé. L'individualité n'est pas une disposition à certaines réactions, ni une faculté psychique. Elle se tient derrière toutes les dispositions et réactions naturelles. » (*Liberté et grâce*, p. 36s.)

10. « [N]ous disons qu'il existe une personne de l'homme, nous le disons de Dieu, nous le disons de l'ange. » (BOËCE, *Liber de persona et duabus naturis* II, 13s., in PL 64, col. 1343); THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 29, a. 3c. qui précise que le concept de personne s'applique à Dieu selon « un mode plus excellent ».

revêt plusieurs formes médiatees ou immédiates, ce qui permet de distinguer les différentes unions, notamment la différence qu'il y a entre l'union par la grâce et l'union mystique¹¹.

Dans la relation entre Dieu et l'homme, il faut d'abord prendre en compte la disproportion entre les deux partenaires : Dieu connaît et aime parfaitement toutes les personnes et chacune en particulier. Il est présent en la personne humaine, il la connaît et l'aime, que ce soit par la présence d'immensité, de grâce ou par union transformante. Selon Stein, il est présent de la même manière, mais le changement intervient du côté de la personne humaine qui progressivement entre en relation avec Dieu par les vertus théologiques et par l'expérience mystique, jusque dans l'aboutissement de l'union dans la vision béatifique¹². Cette progression dans la relation est un don de Dieu offert à la personne humaine qui est ainsi rendue capable de répondre par le don de soi au don que Dieu a déjà fait de lui-même. Dans les *Voies de la connaissance de Dieu*, Stein approche le lien entre la foi et l'expérience de Dieu à partir d'un concept husserlien : à savoir celui du remplissement (*Erfüllung*) d'une intention¹³. En ce qui concerne la perception sensible, on peut voir le même arbre de loin ou de près avec un remplissement plus ou moins grand du même objet visé¹⁴. De même, la connaissance

11. Nous ne considérons pas ici l'union essentielle ou présence d'immensité. D'une certaine manière, il s'agit même dans ce cas d'une union de personne à personne, même si la personne humaine n'est pas unie à Dieu en vertu de ce qui la distingue comme personne des autres créatures.

12. En arrière-fond, il y a la question difficile du rapport entre la nature et la grâce, entre la création et le salut. Il me suffit ici d'indiquer que Stein ne refuse pas la distinction réelle entre nature et grâce en faisant reposer la grâce (créée) et l'expérience mystique sur la présence d'immensité. Cette dernière lui permet de concevoir le dessein de Dieu dans son unité.

13. Voir *Voies de la connaissance de Dieu*, p. 58s. [48].

14. Selon Husserl dans sa cinquième *Recherche logique*, le remplissement qualifie certains vécus intentionnels. L'intention comporte toujours une visée (*Abzielen*) vers un objet, mais elle peut également, en un sens restreint, impliquer le but visé (*Erzielen* ou *Erfüllen*) ; voir § 13 sur la fixation de la terminologie husserlienne où il évoque l'intention comme « remplissement » (*Recherches logiques*, t. 2/2 (Recherches 3-5), trad. fr. par Hubert Élie, Alion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 2010, p. 181s. [p. 379 dans l'édition originale]) ; voir également la première *Recherche logique*, § 9 (*Recherches logiques*, t. 2/1 (Recherches 1-2), Paris, PUF, 2011, p. 43 [p. 38 dans l'édition originale]) où Husserl introduit la distinction entre « anschauungsleeren und...

personnelle de Dieu passe par de nombreux remplissements ou accomplissements successifs qu'on peut comparer à une connaissance de Dieu plus ou moins profonde.

Dans la *Science de la Croix*, Stein développe davantage l'analogie de la connaissance et de l'amour entre personnes humaines pour l'appliquer à la relation avec Dieu, plus spécialement en ce qui concerne la différence entre l'union par la grâce et l'union mystique :

« Il en va en quelque sorte comme pour un homme dont on a déjà entendu grand bien ; il a déjà fait du bien à quelqu'un, distribué des dons ; c'est pourquoi on a pour lui une inclination faite d'amour et de gratitude, en ayant un désir croissant de le connaître personnellement. Mais il ne s'est pas encore confié à son protégé : il ne lui a pas ménagé une entrevue et encore moins lui a-t-il dévoilé son intime ou même "donné son cœur" (*Herz schenken*). Mais tout cela – encore une fois en une montée graduelle – est communiqué à l'homme par Dieu par la troisième espèce d'inhabitation, celle de l'élection mystique : Dieu lui octroie une rencontre personnelle par une "touche" très intime [...]. Tout cela n'est pas se voir face à face – c'est là que se révèle défaillante l'image d'un rapprochement progressif entre des êtres humains. » (*Science de la Croix*, p. 199s. [148s.])

Le point de départ est l'expérience humaine dans laquelle ou bien nous entendons parler d'autres personnes et de leur agir ou bien nous pouvons être en contact direct avec elles. L'union à Dieu par la foi est comparée à une relation qui passe par l'ouï-dire : *fides ex auditu* (Rm 10,17). La connaissance indirecte de Dieu par la proclamation de ses bienfaits éveille la reconnaissance et le désir de le connaître, même s'il ne dépend pas de la personne croyante de pouvoir parvenir à une « rencontre personnelle ». Cette rencontre *peut* se réaliser, mais elle n'est pas nécessaire comme le fait entendre l'expression « élection mystique » qui semble une réminiscence à l'Évangile : « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus » (Mt 22,14) et qui signifie que ces grâces ne sont ni automatiques ni

... erfüllten Bedeutungsintentionen », c'est-à-dire entre « intentions de signification vides d'intuition et celles qui sont remplies ». Stein reprend la même terminologie (*erfüllt*), mais l'adapte et l'applique à son propre domaine de recherche.

nécessaires dans la vie spirituelle. D'un côté, Stein souligne la continuité entre la connaissance par ouï-dire et la connaissance directe qui accomplit en partie la connaissance indirecte. Du point de vue de l'accomplissement, l'expérience mystique est dans la ligne de la présence par grâce. Mais d'un autre côté, elle insiste sur le fait que Dieu accorde cette expérience de manière gratuite. Par conséquent, je ne peux pas conclure de l'absence d'une expérience de Dieu à un manque de générosité de la personne¹⁵.

Dieu se confie librement à la personne selon la troisième espèce de présence par l'expérience mystique qui comporte, d'après Jean de la Croix, de nombreux degrés¹⁶. Stein évoque la touche très intime qui est une rencontre de personne à personne. Elle insiste que cette touche « n'est possible qu'au centre [*im Innersten*]¹⁷ ». En plus, elle fait allusion à la triade thérésienne et sanjuaniste : union, fiançailles et mariage mystiques¹⁸. Mais l'analogie montre aussi une limite, une *major dissimilitudo*, puisque voir une personne humaine face à face ne signifie pas nécessairement la connaître en profondeur, alors que la vision de Dieu face à face implique la transparence de Dieu et signifie par conséquent la plus haute connaissance à laquelle nous pourrions atteindre seulement dans l'autre vie.

15. Stein est très attentive à l'initiative de Dieu dans sa mystagogie envers la personne humaine. Certaines personnes sont progressivement introduites dans une expérience du mystère dès ici-bas au point que leur mort n'est plus que le déchirement d'un voile très fin. Pour d'autres au contraire, il n'y aura aucune expérience mystique au sens d'un sentir de la présence de Dieu ici-bas, alors que le but de la pleine communion dans la connaissance et l'amour sera le même dans l'autre vie.

16. Voir JEAN DE LA CROIX, *Vives Flammes d'Amour* B, III, 24, in *Œuvres complètes*, trad. par Mère Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 2001, p. 1504s. Jean de la Croix insiste particulièrement sur le fait que l'union transformante n'est pas un aboutissement, mais qu'elle s'approfondit et qu'elle grandit tout au long de la vie.

17. *Science de la Croix*, p. 200 [149].

18. Voir THÉRÈSE DE JÉSUS, V *Demeures* 1 ; VI *Demeures* 4 ; VII *Demeures* 1, in *Œuvres complètes*, Trad. par Mère Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1995 ; JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel* B, strophes 13, 14 et 22.

II. LA LIBERTÉ DANS L'UNION MYSTIQUE

À partir de l'approche de l'union mystique par la connaissance intersubjective, je vais maintenant établir le lien avec la liberté. Pour ce faire, je commencerai avec une réflexion de fond sur les conditions et l'orientation de la liberté humaine, c'est-à-dire sur la nécessité d'exercer la liberté selon un mode limité et – selon la terminologie steinienne – motivé. J'appliquerai ensuite cette réflexion à la liberté à la fois divine et humaine dans le don de soi mutuel qui est constitutif de l'union mystique.

A. La liberté conditionnée et orientée

Déjà dans les œuvres phénoménologiques, Edith Stein évoque l'impossibilité d'une liberté absolue, car étant donné que tout choix implique une détermination et par conséquent une limitation, la liberté absolue consisterait à ne rien choisir, ce qui signifierait la mort¹⁹. Stein écrit en 1921 : « Il n'est donc guère possible de parler d'un royaume de la liberté [absolue], car ce royaume n'a pas de dimensions et se ramasse en un point²⁰. » Il faut poser des choix pour vivre et tout choix implique *de facto* une limitation. En plus de la nécessité de choisir, Stein insiste sur le fait que notre liberté est celle d'une personne concrète avec ses caractéristiques et son histoire : tout choix est en fonction des forces à disposition et des motifs en jeu. En ce qui concerne la force, Stein thématise la force vitale sensible et spirituelle (*sinnliche und geistige Lebenskraft*) comme limites de ce que je peux réaliser dès son étude sur la

19. Voir à ce sujet "l'âne de Buridan". Il s'agit de l'histoire d'un âne qui meurt parce qu'il ne choisit pas entre deux monceaux d'aliment étant à distance égale et exerçant une égale attirance. L'exemple ne vient pas de Buridan, mais aurait servi à ses adversaires pour le ridiculiser. Cette hypothèse est émise comme la plus probable par : Jack ZUPKO, art. « John Buridan », in Edward N. ZALTA (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition automne 2011 [accès : 24.6.2013], <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/buridan>.

20. *Liberté et grâce*, p. 24.

*Causalité psychique*²¹. Pour que mes choix soient raisonnables, ils doivent être en correspondance avec mes forces, sinon je serai obligé de renoncer en cours de route. Mes choix sont aussi en fonction de ce que Stein appelle motivation. Tout choix est motivé de quelque manière. La motivation au sens le plus général « est la connexion des actes entre eux : [...] une *procession* de l'un de l'autre, un se réaliser ou être réalisé de l'un *sur la base* de l'autre, à cause de l'autre²². » Spontanément, on pourrait penser à un simple lien de causalité tel que les sciences naturelles le connaissent. De fait, quand on parle de motifs ou d'un agir prévisible, on a tendance à le déclarer comme manquant de liberté. Mais un agir exclut-il vraiment la liberté, même quand il va de soi ? Par exemple, quand sœur Bénédicté était au Carmel de Cologne, les sœurs pouvaient prévoir qu'elle serait chaque matin à la chapelle pour la prière. Mais cette possibilité de prévoir son comportement n'empêche pas que sa liberté soit en jeu chaque matin pour se lever²³. Il est vrai que Stein admet des motivations qui ne font appel ni à la raison ni à la volonté. Par exemple dans le cas de l'éclair qui fait sursauter. Selon la terminologie steinienne, l'éclair est le motif (*Motiv*), la perception de l'éclair est l'acte motivant (*Motivant*) et le sursaut est l'acte motivé (*Motivat*). Le sursaut procède spontanément de la perception de l'éclair sans qu'il y ait agir libre, ce que Stein appelle une motivation compréhensible (*verständlich*) en la distinguant de la motivation raisonnable (*vernünftig*) qui implique la raison et la liberté humaines.

Dans la vie humaine concrète, les situations sont souvent très complexes et beaucoup de paramètres exercent une influence : la vie passée, les habitudes et les dispositions originaires de la personne, les possibilités d'action, sa capacité d'évaluer la situation,

21. Ce texte a été écrit en 1918, trois ans avant *Liberté et grâce*. Ce sont les deux textes les plus importants pour saisir la conception steinienne de la liberté.

22. Trad. propre à partir de l'allemand : « Motivation in unserm allgemeinen Sinn ist die Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen : [...] ein Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, *um des andern willen*. » (*Causalité psychique*, p. 36 [35])

23. Sinon, ce serait réduire la personne à sa dimension matérielle et en oublier la dimension spirituelle ; voir *Causalité psychique*, p. 35-53 [34-54].

sa force vitale sensible et spirituelle et sa force de volonté. Si j'ai faim, je suis motivé à manger quelque chose, mais je ne suis pas obligé de passer à l'acte. Tout en voyant une bonne tarte sur la table devant moi, je peux me dire que l'heure du repas arrivera bientôt et je patiente un peu malgré ma faim. Par contre, si j'avais l'habitude de manger à tout moment, il me faudrait une force de volonté beaucoup plus importante pour éviter de manger la tarte à ce moment-là ; dans ce cas, la liberté pourrait être quasiment hors jeu. On pourrait complexifier les situations à volonté, parce qu'un seul motif peut motiver des actes différents. Si dans une discussion, une personne émet un point de vue différent du mien, il y a plusieurs manières de réagir par un refus total de ce qui est dit, par une réponse avec de nouveaux arguments ou bien par une modification de ma propre pensée en fonction de ce qui m'est dit. Selon la personnalité, l'une ou l'autre manière de réagir sera typique, mais non pas absolument nécessaire. Il y a aussi les nombreux cas où les motifs se contredisent entre eux. Je suis par exemple motivé à la fois de préparer un article et de faire le ménage à la maison et les deux motifs sont raisonnables. La pondération des motifs va peut-être me faire pencher dans un sens plutôt que dans un autre, mais là encore, je ne suis pas obligé de choisir le motif le plus fort. D'ailleurs, quand les deux motifs sont de forces à peu près égales, il résulte que je ne peux rien faire jusqu'au moment où je prends une décision pour l'un ou l'autre acte motivé. Comme le résume Stein d'une manière très concise : « Les actes libres présupposent un motif. Mais ils ont besoin en outre d'une impulsion qui n'est elle-même pas motivée²⁴. » Elle parlera à ce sujet d'un « *fiat!* » ou bien d'une « impulsion intérieure » (*innerer Ruck*)²⁵.

24. *Causalité psychique*, p. 48 [49, éd. de 1922]. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails du raisonnement steinien, notamment les distinctions qu'il faudrait introduire entre prise de position, acceptation ou refus de la prise de position, résolution volontaire (*Vorsatz*) ; voir dans ce livre les contributions de Bénédicte Bouillot aux p. 51-73 et de Vincent Aucante aux p. 75-98 ; voir également Peter VOLEK, « Der freie Akt im Frühwerk von Edith Stein im Vergleich zu Thomas von Aquin », in Peter Volek (éd.), *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*, « libri nigri », Nordhausen, Traugott Bautz, à paraître en 2014.

25. Voir *Causalité psychique*, p. 50s. [51s.].

Je suis motivé de quelque manière en tout ce que je fais, même si je ne prends pas le temps d'y réfléchir et même quand ma liberté n'est pas engagée. Je suis motivé à agir en vue de quelque chose, en vue d'un but. Il y a bien entendu un grand nombre de buts explicites et implicites dans ma vie, par exemple de participer à une université d'été pour réfléchir sur la liberté humaine. Il peut y avoir des buts qui s'opposent entre eux, par exemple le fait de vouloir étudier d'une manière approfondie plusieurs disciplines en même temps. Des choix sont nécessaires pour donner une direction à ma vie et pour éviter de disperser les forces limitées à ma disposition. La question se pose: quels sont les critères et les limites de mes choix ?

Il peut y avoir le refus des critères et des limites au nom de la liberté, parce que ceux-ci sembleraient empêcher la liberté. Il s'agit d'une aspiration à une liberté proprement divine, encore que la liberté divine n'est pas arbitraire ou celle d'un malin génie, mais qu'elle correspond à sa vérité et à sa bonté. À l'exemple de la liberté divine, mais en prenant en compte notre finitude, notre liberté s'exerce selon ce que je suis et selon mes potentialités: seulement la prise en compte de ce que je suis permet l'épanouissement humain y compris de la liberté qui, paradoxalement, est libérée par l'obéissance à ce que je suis. Cette obéissance présuppose la connaissance de soi qui m'éclaire sur mes possibilités et qui me permet de m'engager d'une manière réaliste. Au contraire, une mauvaise connaissance de soi, par exemple en sous-estimant ou en surestimant mes capacités, empêche d'engager ma liberté d'une manière réaliste et efficace.

Stein part de l'idée que je suis motivé, mais non pas déterminé, dans mon agir. En considérant les liens entre les différents buts, on peut observer un agencement, voire une hiérarchisation entre eux. De la manière la plus fondamentale et souvent de manière implicite, un auteur comme Spinoza, bien connu de Stein, parle ici de « [l']effort [...] de persévérer dans son être²⁶ ». Encore selon

26. « Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam » (Baruch SPINOZA, *Éthique*, prés. et trad. par Bernard...

Spinoza, ce sont seulement des causes extérieures qui peuvent troubler cet effort ou conatus, par exemple en ce qui concerne le suicide, lié au désespoir et par conséquent à une liberté quasiment absente²⁷. De même, à une échelle inférieure, agir contre sa santé conduit souvent à un manque de liberté par exemple dans les différentes formes d'addiction (tabac, alcool, médicaments, internet, travail etc.). Par conséquent, il est raisonnable d'affirmer que du point de vue de notre existence terrestre et indépendamment de la question de Dieu, une obéissance à son propre être est la condition d'une liberté libérée, c'est-à-dire d'une liberté capable de diriger et transformer activement sa propre vie²⁸.

Dans cette perspective, le lien d'abord paradoxal entre l'obéissance et la liberté s'éclaire. Du point de vue chrétien, l'obéissance à la volonté de Dieu devient condition de la liberté définitivement libérée. Encore faut-il se poser la question des critères de cette obéissance. Il ne serait certes pas raisonnable de me soumettre à un malin génie. Mais dans la foi, je suis certain que Dieu veut mon bien et qu'en voulant Dieu et en lui obéissant, je veux en même temps, indirectement, le bien de ma propre vie. Cette obéissance à Dieu deviendra obéissance à l'Église, comme Henri de Lubac le montre dans sa méditation sur l'Église. Dans la foi, l'obéissance à l'Église est en définitive une obéissance à Dieu qui nous rend vraiment libres²⁹, car selon le mot d'Augustin : « *hoc vinculum quem non alligat, servus est*³⁰. » Mais pour que l'obéissance à Dieu et à l'Église ne soient pas une abdication à la liberté, la foi est nécessaire. Car

... Pautrat, Paris, Seuil, 1999, 3^e partie : De l'origine et la nature des affects, proposition 7, p. 216s. Les *opera omnia* font partie du *Nachlass* de Stein : BENEDICTI DE SPINOZA, *Opera quae supersunt omnia*, 2 vol., Leipzig, Tauchnitz, 1843-1844. L'éthique de Spinoza se trouve dans le premier des deux volumes.

27. Voir Baruch SPINOZA, *Éthique*, livre 4 : De la servitude humaine, autrement dit, des forces des affects, proposition 18, Scolie (p. 368s.) où Spinoza fait le lien entre les forces extérieures contraignantes et le suicide.

28. Voir à ce sujet la contribution d'Éric de Rus sur l'éducation comme chemin de libération aux p. 99-136 de ce livre.

29. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, éd. par Georges Chantaine, *Œuvres complètes* VIII, Paris, Cerf, 2003, p. 224.

30. AUGUSTIN, *Sermo* 268, n. 2 (PL 38, 235), librement traduit : « Celui qui n'est pas attaché par ce lien, est esclave. »

dans la foi, je sais que l'obéissance à Dieu et à l'Église implique aussi mon bien ultime, même si c'est souvent d'une manière mystérieuse, comme cela s'est vérifié chez de Lubac, alors écarté de la vie intellectuelle à cause de ses idées prétendues novatrices. Ce bien consiste à être en communion avec Dieu et cette communion présuppose la liberté des partenaires. Stein le souligne avec force : la condition *sine qua non* de l'union mystique avec Dieu est la liberté de la personne humaine.

B. Le don de soi dans l'union mystique

Le terrain est préparé pour aborder le don de soi qui est la condition de l'union mystique et qui est présent dès l'œuvre de jeunesse d'Edith Stein. Dans son essai *Liberté et grâce*, elle exprime le paradoxe de la liberté et de l'individualité de la personne avec des paroles fortes qui reflètent son expérience personnelle, son lâcher prise :

« Mais pour pouvoir ainsi lâcher prise [*Sichloslassen*], il faut que l'âme se saisisse avec fermeté, qu'elle s'embrasse totalement depuis son centre le plus intérieur, au point de ne plus pouvoir se perdre elle-même. Le don de soi [*Selbsthingabe*] est l'acte le plus libre de la liberté. Celui qui, ainsi, se confie à la grâce sans plus se soucier de soi – de sa liberté et de son individualité –, celui-là y pénètre – étant tout à fait libre et parfaitement lui-même. Voilà de quoi se démarque l'impossibilité de trouver la voie aussi longtemps que l'on se fixe sur soi-même. » (*Liberté et grâce*, p. 40, trad. modifiée)

Stein insiste sur le paradoxe entre la possession de soi et le don de soi³¹ qui est à lire sur fond d'Évangile : « Qui veut conserver sa vie [son âme, τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] la perdra » (Mc 8,35). Le texte poursuit que celui qui perd sa vie pour Jésus et pour l'Évangile, la conservera (Mc 8,36). Il ne s'agit pas d'une perte tout court, mais

31. Dans le texte cité, Stein utilise les deux expressions « don de soi » et « lâcher prise » de manière synonyme, même si la première expression insiste plus sur l'activité humaine.

d'une perte motivée: pour Jésus et pour son Évangile. Par conséquent, le don de soi n'est pas arbitraire, mais il est déjà rempli d'un pressentiment au moins obscur de la plénitude qui s'y cache³². Pour rendre compte de ce don, Stein l'aborde par son expression la plus accomplie. Toute vie chrétienne comporte le don de soi à Dieu et au prochain, mais il y a un grand nombre de degrés dans ce don. Dans le don complet de soi, l'âme s'embrasse et se possède depuis son centre le plus intérieur et se confie à la grâce en oubliant sa liberté et son individualité. D'un côté, le don de soi présuppose la possession de soi, car on ne peut donner que ce que l'on possède. De l'autre côté, le don de soi est gratuit, c'est-à-dire qu'il ne vise pas directement l'accomplissement propre, même si de fait le don de soi à Dieu rend vraiment libre et pleinement soi-même, comme Stein le souligne dans la même citation. En outre, elle souligne le fait que le don de soi est l'acte le plus libre de la liberté, précisément parce que je ne m'engage pas partiellement, mais d'une manière totale avec tout ce que je suis et avec tout ce que j'ai.

Le thème steinien de la communion avec Dieu à partir du don de soi est repris dans son œuvre majeure *Être fini et être éternel*, où elle reprend cette ligne de réflexion en lien avec la pensée franciscaine et plus particulièrement celle de Duns Scot pour qui, selon Stein, l'amour est ce qu'il y a de plus libre³³. En effet, elle relit les exigences du don de soi à la lumière de l'amour entre personnes en insistant tout particulièrement sur la réciprocité de l'amour:

« L'amour est don de soi [*Hingabe*] au bien. Le don au sens propre n'est possible qu'envers une personne. [...] Le don vise l'union [*Einswerden*]; il ne s'achève que grâce à l'accueil venant de la personne aimée. Ainsi l'amour exige, pour son achèvement, le don réciproque [*Wechselhingabe*] des personnes. Seulement

32. Cela concorde bien avec ce que Stein vient de dire dans le même texte des différentes manières de réagir à la grâce *prévenante*. Cette grâce *prévenante* pourrait être précisément ce que je viens d'appeler le pressentiment obscur d'une plénitude qui vient de Jésus dont le nom signifie "Dieu sauve".

33. Voir *Être fini et être éternel*, p. 416 et 441 [355 et 375, éd. allemande]; voir DUNS SCOT, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q. 4, § 6. En fait, cet ouvrage n'est pas de Scot: voir Francesco ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. La questione dell'individualità, Rome, Université du Latran, 2011, p. 40-77.

ainsi l'amour peut être un oui total [*volles Jasagen*], parce qu'une personne ne s'ouvre à l'autre que dans le don. » (*Être fini et être éternel*, p. 449 trad. modifiée [382])

Ce texte de Stein montre que l'amour dans sa perfection exige le don réciproque dont elle dira dans la suite de la citation qu'il inclut la connaissance et la liberté mutuelles qui sont parfaitement possibles seulement à partir du centre le plus intérieur de l'âme. Mais que signifient la connaissance de soi et la liberté depuis son centre le plus intérieur ? Dans la tradition carmélitaine, le centre de l'âme n'est pas accessible par notre propre effort, mais seulement par la grâce de Dieu. Selon l'allégorie que Thérèse utilise dans les *Demeures*, nous pouvons librement nous mouvoir dans notre château intérieur³⁴, même si toutes les demeures ne nous sont pas accessibles. Comme le dit Thérèse : « En vérité, vous ne pouvez pas par vos propres forces, si grandes qu'elles vous paraissent, pénétrer dans toutes les *Demeures* : c'est au maître du château de vous y introduire³⁵. » Ce que Thérèse décrit à partir des quatrièmes et surtout à partir des cinquièmes demeures avec l'oraison d'union n'est pas accessible à l'effort humain. Au fond, les demeures qui ne nous sont pas accessibles sont les demeures les plus intérieures et notamment le centre de l'âme. Est-ce que cela signifie que seulement les mystiques peuvent prendre des décisions ultimes pour leur vie ? Ou pour demander d'une manière plus concrète : Est-ce que seulement les mystiques peuvent entrer dans la vie religieuse ou se marier ? Il me semble que Stein offre un chemin qui permet de répondre par la négative à ces questions. En cela, l'approche steinienne révèle un aspect original qui prolonge la pensée développée chez Thérèse d'Avila et Jean de la Croix et qu'elle expose surtout dans son commentaire du *Château intérieur* de Thérèse et dans son commentaire de Jean de la Croix, la *Science la Croix*.

34. Voir THÉRÈSE D'AVILA, *Demeures*, épilogue 1.

35. THÉRÈSE D'AVILA, *Demeures*, épilogue 2.

1. Le commentaire du Château intérieur de Thérèse d'Avila

Dans *Être fini et être éternel*, l'âme humaine est considérée comme un « espace » dans le centre du tout corporel-psychique-spirituel (*leiblich-seelisch-geistig*) : l'âme sensible habite et forme le corps, elle l'anime et interagit avec lui ; l'âme spirituelle s'élève au-dessus d'elle-même pour connaître et interagir avec le monde spirituel des personnes, des choses et des événements ; l'âme au sens propre habite près d'elle (*bei sich selbst*) : le je personnel habite en elle³⁶. Edith Stein propose dans ces trois aspects de l'âme humaine une synthèse entre une conception aristotélico-thomiste de l'âme humaine (sensible et spirituelle) et une conception augustinienne et thérésienne de l'âme comme intériorité (l'âme au sens propre). Dans ce sens, Stein renvoie à l'image thérésienne du château³⁷ sans pouvoir approfondir cette affinité. Elle se réserve ce travail pour un appendice, où elle donne un résumé des *Demeures* de Thérèse avant de passer à une évaluation philosophique de cette œuvre. Stein suggère que la distinction entre l'âme et le je aide à mieux comprendre Thérèse qui parle justement du parcours depuis les murs d'enceinte jusqu'au centre le plus intérieur. Les expressions où Thérèse dit que l'âme rentre en elle-même³⁸ se comprennent mieux quand on distingue entre l'âme et le je. Car Thérèse utilise le mot « âme » avec deux sens fondamentaux : *premièrement* l'âme selon son essence et ses facultés, c'est-à-dire l'âme comme le château intérieur, et *deuxièmement* l'âme en tant que sujet qui agit (connaît, désire, sent, etc.), c'est-à-dire dans le langage steinien le « je » ou plus précisément le « je personnel », parce qu'il est ontologiquement lié au centre immobile de l'âme :

« Malgré sa mobilité, le Je est pourtant lié : il est lié au centre immobile de l'âme en lequel il a son chez-soi à proprement parler. C'est là qu'il est toujours appelé à nouveau et certes – c'est encore un point où nous devons aller au-delà de ce que nous apprend le *Château intérieur* – non pas seulement pour atteindre la plus

36. Voir *Être fini et être éternel*, p. 372 [317].

37. Voir *ibid.*, p. 372 [318].

38. Voir THÉRÈSE D'AVILA, IV *Demeures* 3,2 ; V *Demeures* 3,4.

haute faveur mystique, le mariage spirituel avec Dieu, mais pour y prendre les décisions ultimes auxquelles un être humain est appelé en tant que personne libre. » (*Le château de l'âme*, p. 294 [524, éd. allemande])

Stein rejoint Thérèse en ce qui concerne le mariage spirituel qui a lieu au centre immobile de l'âme et qui ne dépend pas de l'effort humain. Cela étant, le centre n'a pas seulement une signification spirituelle, mais il concerne tout autant la relation au monde, aux personnes et à soi-même. Aller au-delà de Thérèse ne signifie pas de nier l'aspect spirituel mis en valeur dans le *Château intérieur*, mais de le mettre en relation avec une perspective anthropologique en tant que fondement d'un discours spirituel. Dans ce sens, elle souligne à deux reprises l'intention directrice différente, à savoir l'intention religieuse-pratique chez Thérèse et l'intention théorique chez elle³⁹. L'accès au centre immobile de l'âme est au moins indirectement possible à la personne humaine, parce que le je personnel est relié au centre. Par conséquent, toute personne humaine est, en principe, capable de prendre des décisions ultimes, même si cela n'inclut pas nécessairement une expérience de ce centre qui – comme déjà souligné – n'est pas accessible par le seul désir ou l'effort humain. La capacité de prendre des décisions ultimes est également en lien avec ce que Stein appelle la voix de la conscience (*Gewissen*), qui peut se faire entendre depuis le centre de notre âme et qui peut conduire à des décisions ultimes⁴⁰. En ce qui concerne le choix du mariage ainsi que de la vie religieuse ou sacerdotale, la fidélité à la décision prise est précédée et soutenue par la fidélité de Dieu vis-à-vis des hommes jusque dans leurs infidélités. Mais du point de vue anthropologique, le paradoxe reste entier, à savoir que

39. Voir *Le château de l'âme*, p. 263s. et 288 [501 et 520].

40. La constitution *Gaudium et spes* aux n. 16-17 aborde la conscience morale (n. 16) et la liberté (n. 17) dans le même ordre. Au numéro 16, le texte souligne avec une terminologie similaire à celle de Stein : « La conscience [morale] est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre. » (*Gaudium et spes* n. 16 ; DH 4316) Je faisais remarquer que la voix de la conscience (morale) peut se faire entendre, parce qu'il y a du côté humain des dispositions ou des empêchements qui font que cette voix est perçue plus ou moins bien.

d'un côté une décision ultime engage toute ma personne et toute mon histoire (y compris celle à venir) et que de l'autre côté je ne peux pas prétendre embrasser toute ma personne ni encore moins toute mon histoire, vu la limitation essentielle de ma conscience actuelle⁴¹. Ainsi, engager ma personne dans une décision ne peut pas signifier de m'embrasser dans le sens d'une identité de ma vie consciente avec ma personne, mais plutôt de donner une direction à ma vie qui engage ma personne. Dans ce sens, le je conscient dispose de toute la personne par ce lien qui le relie au centre de son âme. Pour le dire avec l'image thérésienne du château : le propriétaire du château dispose de son château tout entier, même dans le cas où il n'en connaît pas tous les recoins.

Stein montre dans la suite de la citation que le centre le plus intérieur de l'âme en tant que lieu de la liberté ne fait pas de concurrence à ce que Thérèse dit de ce même lieu par rapport au mariage spirituel. Cette approche montre au contraire une condition essentielle du mariage spirituel, à savoir la liberté humaine dans le don de soi. Celui-ci est la condition nécessaire du mariage spirituel, même si ce n'est pas la condition suffisante, car le mariage spirituel est d'abord et avant tout un don de Dieu. Il est possible d'être favorisé d'une expérience mystique (passagère) sans que la liberté humaine soit engagée, mais cela n'est plus possible pour l'union mystique (qui implique la stabilité) et *a fortiori* pour le mariage spirituel, qui présuppose le don mutuel permanent, libre et gratuit.

2. La Science de la Croix

Edith Stein propose dans la longue deuxième partie de sa dernière œuvre, la *Science de la Croix*, un commentaire des œuvres spirituelles de Jean de la Croix⁴². D'une manière comparable à son commentaire de Thérèse, elle introduit deux excursus importants

41. La réalité du je dans l'âme est comparé avec un point dans un espace, ce qui montre bien que notre conscience (comparée au point) n'arrive pas à embrasser la richesse de notre personne, de notre histoire, de nos facultés et de nos possibilités (comparées à l'espace).

42. Il s'agit de la *Montée du Mont Carmel*, de la *Nuit obscure*, du *Cantique spirituel* et de la *Vive flamme d'amour*.

sur l'anthropologie sous-jacente à la spiritualité sanjuaniste⁴³. À ce sujet, les réflexions steiniennes au sujet du lien entre l'âme, le je et la liberté sont particulièrement importantes⁴⁴. La reprise du thème du plus intérieur de l'âme à la fois comme lieu de l'union avec Dieu et comme lieu de la liberté montre son importance pour sa pensée. L'union avec Dieu présuppose, comme déjà soulignée, la liberté humaine : « C'est le grand mystère de la liberté personnelle, que Dieu lui-même s'arrête à son seuil⁴⁵. » Dieu désire prendre possession des personnes et se laisser posséder par elles, mais il ne le ferait pas contre leur liberté. Stein s'efforce de montrer que la liberté humaine peut avoir dans la vie des personnes des degrés différents. Elle évoque trois types d'hommes qu'elle appelle les hommes jouisseurs, les chercheurs de vérité et les hommes centrés sur leur je⁴⁶. Elle donne l'exemple d'un homme jouisseur chez qui la liberté est limitée par la superficialité de sa jouissance. En principe, il est toujours possible d'être interloqué à un niveau plus profond, par exemple de renoncer à une place assise dans le métro pour une femme enceinte ou une personne âgée. Mais l'attitude éthique et, par conséquent, la recherche du bien restent toujours marquées par la limitation de toute connaissance humaine. Il ne m'est jamais possible de prendre une décision en connaissance de tous les motifs en jeu. Pour cette raison, l'attitude éthique est accomplie dans une attitude religieuse qui présuppose un réveil⁴⁷. Le terme allemand que Stein utilise (*Erweckung*) suggère le fait d'être réveillé dans la ligne des œuvres précédentes où apparaît déjà la dimension religieuse de ce terme⁴⁸. La certitude de foi que Dieu seul connaît

43. Il s'agit du paragraphe « Illumination mutuelle de l'esprit et de la foi » (2^e partie, point 2, § 2, *Science de la Croix*, p. 121-133 [91-99]) et du sous-paragraphe « L'âme dans le royaume de l'esprit et des esprits » (2^e partie, point 2, § 3b, *ibid.*, p. 170-209 [126-155]).

44. Voir « L'âme, le je et la liberté » (2^e partie, point 2, § 3bd, *Science de la Croix*, p. 177-186 [132-139]).

45. *Ibid.*, p. 180 [134].

46. Voir *ibid.*, p. 182 [136].

47. Voir *ibid.*, p. 184s. [137s.].

48. Voir *Individu et communauté*, p. 195 [211, éd. de 1922] : par rapport à l'âme humaine qui est éveillée à sa richesse intérieure ; *De la personne humaine*, p. 273 [163, éd. allemande] par rapport à l'éveil de la foi. Il s'agit en outre d'une allusion à la résurrection du Christ (*Auferweckung*).

tous les éléments en jeu et que sa volonté est toujours bonne justifie l'abandon libre à sa volonté.

La foi qui s'exprime dans l'abandon à la volonté divine implique une décision ultime pour Dieu et instaure la réciprocité dans le don conscient de soi par la connaissance et l'amour. Stein pose alors la question si le don de soi peut encore grandir :

« Mais si quelqu'un est allé assez loin dans la vie de foi pour se décider entièrement pour Dieu et ne plus rien vouloir que ce que Dieu veut, est-il alors parvenu en son centre et subsiste-t-il encore une différence avec la plus haute union d'amour ? » (*Science de la Croix*, p. 186 [138])

L'idée steinienne est que la personne peut « se décider entièrement pour Dieu », même si ce n'est pas à partir de son centre. Cela est possible, dans la ligne de ce qui a été dit dans le commentaire des *Demeures*, en vertu du lien du je conscient avec le centre de l'âme. Mais cela implique également que la liberté du don de soi s'approfondit dans l'union mystique par rapport à l'union par la grâce⁴⁹. Ce don atteint dans l'union mystique une nouvelle profondeur à la fois du point de vue *cognitif*, *volitif* et *ontologique*. Du point de vue *cognitif*, l'union mystique donne à connaître Dieu selon un nouveau mode qui implique une connaissance contemplative dans un sentir spirituel, en même temps que la personne se connaît elle-même dans son ultime profondeur. Le don de soi est différent, parce que la personne sait plus profondément à qui elle se donne et ce qu'elle donne. Du point de vue *volitif*, la personne se donne consciemment depuis son point source, où elle se tient en main⁵⁰ et d'où elle peut se donner entièrement à Dieu. Dans ce don, « ce n'est pas seulement la volonté propre qui est subordonnée et ordonnée à la volonté divine : le don que Dieu fait de lui-même est reçu ; c'est pourquoi le don de sa propre personne est aussi la prise de possession la plus audacieuse,

49. Voir *Science de la Croix*, p. 202s. [150s.].

50. L'image de la main est par ailleurs très présente dans l'œuvre steinienne, notamment la dialectique entre se tenir en main et se laisser conduire par la main ; voir Marco PAOLINELLI, « Edith Stein: essere Piccoli – essere grandi », in *L'evangelica via della piccolezza*, Milan, Glossa, 2007, p. 117-144, en particulier p. 125-130.

qui dépasse toute compréhension humaine⁵¹. » Le don de soi est réciproque et entier au point que la réalité produite est *ontologiquement* nouvelle : « les personnes ne font plus qu'un, ce qui ne supprime pas leur subsistance [*Selbständigkeit*] mais justement la présuppose ; une interpénétration dépassée seulement par l'être l'une dans l'autre des personnes divines, qui en est le prototype [*Urbild*]⁵². »

Ce qui précède achemine déjà à la question de la liberté. Les trois espèces d'union à Dieu ne modifient rien en Dieu lui-même, mais concernent notre manière libre de nous situer par rapport à lui. Pour la première espèce d'union, Stein indique qu'il vaudrait mieux parler d'une présence de Dieu, puisque l'union ou l'inhabitation font penser à une forme de réciprocité qu'il n'y a pas encore dans cette présence d'immensité⁵³. Par conséquent, l'être personnel et sa liberté ne sont pas engagés par rapport à cette présence. Dans les deuxième et la troisième espèces d'union par contre, il y a une forme de réciprocité qui implique un don libre de soi. Ce don est plus libre dans la mesure où la personne se possède elle-même plus complètement. Et elle se possède complètement à partir de son centre le plus intérieur, le « lieu » de la présence de Dieu en elle qu'elle atteint par l'union mystique.

CONCLUSION :

QUELLE LIBERTÉ DANS L'UNION AVEC DIEU ?

Suivre Edith Stein dans sa réflexion sur la liberté fait germer un questionnement : ne s'agit-il pas parfois d'une conception élitiste de la liberté qui ne concernerait que des personnes choisies au-dessus du commun des mortels ? Cette question mérite une réponse nuancée, puisque Stein insiste sur une liberté progressivement libérée. Il est vrai qu'elle défend l'idée que seulement les mystiques sont vraiment libres, parce que l'union mystique leur permet d'embrasser tout ce qu'ils sont et de s'engager entièrement. Mais cela n'exclut

51. *Science de la Croix*, p. 202s. [150].

52. *Ibid.*, p. 203 [150s.].

53. Voir *ibid.*, p. 197s. [147].

pas la possibilité de s'engager sans se posséder entièrement et sans connaître toutes les conséquences impliquées dans un choix. Stein fonde cette capacité sur le lien qui relie le je conscient au centre de l'âme. Ce lien imperceptible signifie que je peux donner une direction à ma personne et à ma vie à partir d'un acte libre.

Cette dernière affirmation peut éveiller une nouvelle protestation : ne serait-il pas exagéré de dire que toute personne soit capable de prendre en main sa vie ? D'un côté, il y a des circonstances qui limitent considérablement les possibilités d'engagement et de l'autre côté, les personnes sont souvent submergées par la vie et les passions au point de considérer le pouvoir d'engager librement leur personne comme une illusion. Prenons pour exemple la difficulté de trouver quelqu'un pour se marier ou la propre immaturité affective qui rendent difficile ou impossible un engagement pour toute la vie. À vrai dire, il ne s'agit pas de nier ces limites de l'extérieur et de l'intérieur de la personne, mais d'affirmer la conviction que la liberté enchaînée peut en principe être redressée et libérée.

Qu'est-ce que cela signifie par rapport à la relation avec Dieu ? L'union avec lui présuppose le don inconditionnel que Dieu fait de lui-même, mais elle exige aussi le don libre que la personne fait d'elle-même en réponse à son don, avec des modalités différentes en ce qui concerne le don de soi dans la foi et dans l'union mystique. Le paradoxe de ce don consiste dans le fait que l'acte le plus libre consiste en un renoncement au vouloir propre. Ce renoncement peut défier la révolte de la personne qui n'en a pas l'expérience, parce que la personne libre semble abandonner sa propre liberté. Cette apparence vient peut-être du faux raisonnement qui suggère que si je veux ce que veut quelqu'un d'autre, alors je ne suis pas libre. On voit la fausseté du raisonnement dans les situations concrètes, par exemple quand quelqu'un demande mon aide pour un travail et que j'accepte d'aider. Je peux vouloir librement ce que veut quelqu'un d'autre, et cela vaut aussi par rapport à Dieu.

Le paradoxe de la liberté – qui est libérée seulement par le don de soi et de la propre liberté – est présent dans toute cette contribution. J'ai essayé de montrer que le renoncement à sa volonté propre au

profit de la volonté divine n'est pas un renoncement arbitraire, mais qu'il vise le bien suprême qu'est Dieu et implicitement une plénitude au moins obscurément pressentie pour sa propre vie et liberté. Par la foi et par l'expérience mystique, je suis motivé pour m'abandonner à la volonté de Dieu, parce que j'ai la conviction que Dieu est le bien suprême et en même temps qu'il connaît et veut mon bien. La personne incroyante ne peut pas le comprendre par sa propre expérience, mais seulement par ce qu'elle « empathise » de cette conviction dans la personne croyante⁵⁴.

Ce qui reste et restera difficile dans le don de soi à Dieu, même pour la personne croyante, est que l'union désirée se cherche par des chemins obscurs. Dans cette obscurité, il y a besoin – autant que possible – de repères : la personne croyante pourra se confier à celui qui a vécu le don de soi dans toute sa perfection, Jésus le Christ. La piste de Stein est toute simple et en consonance étonnante avec l'anthropologie théologique contemporaine : le Christ, dans son incarnation et dans son mystère pascal, est le prototype qui est à l'origine et qui rend possible tout don libre de soi⁵⁵. L'accomplissement de ce don sur la croix manifeste au plus haut point la liberté et l'amour humains du Christ. Pour cette raison, Stein découvre l'accomplissement de l'union de la personne avec Dieu sur la croix : « L'union sponsale de l'âme avec Dieu est ainsi le but pour lequel elle a été créée, union acquise par la croix, accomplie sur la croix et scellée par la croix éternellement⁵⁶. » Cette union est intimement liée à la croix non pas en premier lieu parce qu'elle fait souffrir, mais parce qu'elle révèle la liberté et l'amour qui sont plus forts que la mort et qui préconisent la lumière de la résurrection.

Fr. Christof BETSCHART, *o.c.d.*

54. Voir *Le problème de l'empathie*, p. 185 [133s.].

55. Selon mes recherches dans une autre contribution, il est possible de dire que Stein conçoit la croix comme étant ce qu'on appelle aujourd'hui le mystère pascal : voir « Théologie de la Croix et destinée de la personne humaine d'après Edith Stein », in Marie-Jean de Gennes (éd.), *Edith Stein. Une femme pour l'Europe*, Actes du Colloque tenu à Toulouse les 4 et 5 mars 2005, Paris/Genève/Toulouse, Cerf/Ad Solem/Carmel, 2009, p. 327-371, en particulier p. 344-346 et p. 371 ; en ligne : <http://doc.rero.ch/record/29145>.

56. *Science de la Croix*, p. 305 [227].

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Vincent AUCANTE, philosophe, a organisé de nombreux colloques sur Edith Stein à Rome et à Paris. Outre sa thèse de philosophie sur Descartes, il a publié plusieurs articles et ouvrages sur Edith Stein, notamment *Le discernement d'Edith Stein. Que faire de sa vie ?* (Parole et Silence, 2003); *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Edith Stein* (Parole et Silence, 2006).

Christof BETSCHART, *o.c.d.*, enseigne l'anthropologie théologique et la théologie fondamentale à la faculté pontificale de théologie *Teresianum* à Rome. Il a fait son doctorat de théologie sur Edith Stein à Fribourg. Publication de sa thèse en allemand et d'autres articles surtout sur Edith Stein.

Bénédictine BOUILLOT, *c.c.n.*, titulaire d'un doctorat de philosophie sur Edith Stein, et d'une capacité doctorale en théologie dogmatique. Enseigne la philosophie aux Facultés jésuites de Paris, au *studium* de philosophie de Chartres. Auteur de plusieurs articles sur la philosophie d'Edith Stein. Champ de recherche: phénoménologie et métaphysique, philosophie de la mystique.

Denis CHARDONNENS, *o.c.d.*, est professeur de théologie dogmatique et spirituelle à la faculté pontificale de théologie *Teresianum* à Rome. Il est également directeur de la collection « Recherches carmélitaines », pour laquelle il prépare un livre *Dieu en l'homme. Inhabitation de Dieu Trinité et assimilation de l'homme à la Vérité* (Éditions du Carmel, octobre 2014).

Éric DE RUS est agrégé de philosophie, terminant actuellement son doctorat sur Edith Stein tout en enseignant la philosophie au Centre Madeleine Daniélou. Il a publié plusieurs ouvrages sur Edith Stein, notamment *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein* (Cerf, 2006), *L'art d'éduquer selon Edith Stein* (Cerf/Éditions du Carmel/Ad Solem, 2008) et *La personne humaine en question* (Cerf/Éditions du Carmel/Ad Solem, 2011).

Sr Cécile de Jésus-Alliance (Cécile RASTOIN), *o.c.d.*, est entrée au carmel de Montmartre en 1995. Elle y a traduit plusieurs œuvres d'auteurs juifs et chrétiens, dont Edith Stein. Elle a publié des articles et ouvrages, notamment *Edith Stein et le mystère d'Israël* (Ad Solem, 1998); *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la Source* (Cerf, 2007).

TABLE DES MATIÈRES

Préface <i>Sr Cécile Rastoin, o.c.d</i>	7
Introduction <i>Fr. Christof Betschart</i>	9
Sigles	17
L'expérience de la liberté chez Edith Stein : une approche de la vie intérieure <i>Éric de Rus</i>	27
La liberté et ses paradoxes dans la phénoménologie d'Edith Stein <i>Bénédicte Bouillot</i>	51
L'acte libre <i>Vincent Aucante</i>	75
L'éducation comme chemin de libération : un geste épiphanique <i>Éric de Rus</i>	99

« Liberté et grâce ». La contribution d'Edith Stein à une réflexion d'anthropologie théologique <i>Fr. Denis Chardonens, o.c.d.</i>	137
Liberté et union mystique <i>Fr. Christof Betschart, o.c.d.</i>	161
Notices biographiques	187